Δαίμων. **Revista de Filosofía**, nº 31, 2004, 7-22

Elogio del sistema pendular – Hegel y Goethe

FÉLIX DUQUE

Resumen: Las complicadas relaciones entre Hegel y Goethe pueden ejemplificar una doble manera de considerar los fenómenos: la especulativa y la intuitiva, que, si en el ámbito de la física y la biología actuales parece en ambos casos periclitada —a pesar de los renovados intentos por salvar esa actitud para la ciencia—, ilumina en cambio en profundidad el problema de la relación del hombre —como *inteligencia sentiente*, diríamos— con *su* mundo y, a la inversa, de la Naturaleza —como un proceso orgánico y evolutivo— con el ser en el que ella *re-flexiona* sobre sí misma. Se postula además la necesidad de conservar —en tensión— las dos maneras de comprender la dialéctica: como sistema de retroalimentación en Hegel o como polaridad pendular en Goethe.

Palabras clave: Hegel, Goethe, dialéctica, idea, fenómeno originario, ciencia como *Wissenschaft*.

Como es bien sabido, cuando en 1808 se encontró Napoleón con Goethe en Erfurt lo mostró a su séquito, diciendo: *Voilà l'homme!* Así, ese Poncio Pilatos al revés justificaba con su enaltecedor *Ecce Homo* la existencia en persona del *Urphänomen*, como si dijéramos: de la Vida absoluta encarnada en el individuo J.W. von Goethe, el arquetipo de lo que debe ser el hombre en la modernidad. En lugar de un Varón de Dolores, de una víctima inocente que, sin embargo, sería *Verbum incarnatum*, tenemos al hombre de mundo, al dramaturgo, poeta, estadista y hasta dizque científico, que desde luego —y según la donosa corrección del Prólogo del Evangelio de San Juan encargada a la pluma de su Fausto— podría ser visto, nada menos, como encarnación de la Acción (*Tat*)[1].

Fecha de recepción: 5 de diciembre de 2002. Fecha de aceptación: 30 de mayo de 2003.

* Departamento de Filosofía. Universidad Autónoma de Madrid. Campus de Cantoblanco. 28049, Madrid. felix.duque@uam.es

1 *Faust I*, vv. 1224, 1226-7, 1236-7:

Geschrieben steht: «Im Anfang war das *Wort*!»[...]
Ich kann das *Wort* so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen, [...]
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war die *Tat*!

J.W. Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Stuttgart 1971, p. 37 («Escrito está: «¡En el principio era la *Palabra*! (...) Imposible, no puedo apreciar en tan alto grado la *Palabra*, / tengo que traducirlo de otro modo, (...) ¡El Espíritu me ayuda! De pronto lo veo claro / y escribo seguro: ¡En el principio era la Acción!).- Claro está, siempre cabe objetar que quien habla aquí es Fausto, que una criatura no ha de identificarse necesariamente con su autor, y que de buscar un referente «real» habría que pensar más bien en alguien como Fichte (adviértase que la primera parte del *Fausto* es de 1797, cuando Fichte brillaba en Jena —de cuya Universidad era responsable Goethe— con todo su esplendor). En todo caso, es evidente que Goethe —a través de Fausto— está abandonando el ideal de hombre antiguo, sujeto a la Palabra, por el de una Modernidad —en Alemania, incipiente— cuya alborada será luego denominada, justamente, *Goethe-Zeit*. También es importante notar esa minusvaloración de la «palabra», a la que volveremos.

Poco antes de tan señalado encuentro, otro hombre —más pensativo, y hasta un tanto tardo para la acción y las relaciones mundanas[2]— había saludado a su vez a Napoleón —desde lejos, y en carta a un amigo— en términos parecidos (concentración del mundo en un individuo, como alma de aquél: *Weltseele*)[3]. Así que sólo faltaría que alguien dijera igualmente de ese hombre, esto es: de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que él también encarnaba a su manera —la manera de la filosofía, junto a la política y a la poesía— al Hombre por antonomasia, para que tuviéramos algo así como la Tríada Capitolina de la Modernidad. Sólo que para ello hubo que esperar a la muerte de Hegel, comparado en la *Grabrede* pronunciada por sus discípulos Marheineke y Förster nada menos que con el mismísimo Jesucristo[4], con lo cual se restablecían —dicho sea de paso— sus derechos al Hombre de Palabra, al *Lógos*, junto al Hombre de la Acción Política y al de la Actividad Poética.

Desde entonces no han faltado voces entusiastas y edificantes, que, una vez dejado a un lado al incómodo *Empereur* francés, han pretendido hermanar en el pensamiento y en la ciencia a Goethe y a Hegel, al igual que ante el Teatro de Weimar se hiciera, en estatua, con Goethe y Schiller por lo que respecta a la escena. Y ello, no sólo en pro de la causa de *Deutschland über alles*, como hiciera Johannes Hoffmeister, por caso, en 1932[5]. Autores tan poco sospechosos

2 Ver la carta a Niethammer de 28.10.1808: «Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus». *Briefe an und von Hegel (= Br.).* Hg. J. Hoffmeister. Hamburgo 1969[3]; 1, 253 («Estoy cada día más convencido de que el trabajo teórico me sitúa más en el mundo que el práctico; una vez revolucionado el reino de la representación, la realidad se queda sin sostén»).- Carl Friedrich Zelter informará a Goethe de la muerte «del buen Hegel», alabando el hecho de que diera clase el sábado anterior a su muerte. Pero reconoce a su vez: «Als Gesellschafter mag Hegel eben keinen Beifall gefunden haben». («Como hombre de mundo, es posible que Hegel no haya suscitado ciertamente entusiasmo alguno»).Y añade algo que no podía dejar de agradar —a pesar del momento— a Goethe: la dificultad que tenía Hegel para hacerse entender, al menos entre damas. Así, refiere: «Eine junge Frau sagte vor nicht langer Zeit im Beisein anderer Frauen: sie habe noch nie ein recht bedeutendes Wort aus Hegels Mund gehört». («Hace poco, una joven dijo en presencia de otras mujeres que ella no había oído jamás de la boca de Hegel ni una palabra con sentido»). La «gallarda» réplica de Zelter —que por lo visto debía estar con esas «otras mujeres»— es prueba típica de cómo se argumentaba por entonces (¿y quizá todavía?) en las reuniones sociales: «Nach einer Pause antwortete ich: das wäre wohl möglich; denn es war sein Metier, zu Männern zu reden». («Luego de una pausa, le repliqué que bien podía ser así, porque su oficio consistía en hablar a hombres»). En: Karl Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben* (1844) [= *Ros*.]. Darmstadt 1977, p. 427s.

3 A Niethammer (13.10.1806). *Br.* 1, 120: «den Kaiser —diese Weltseele— sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht». («vi al Emperador —ese Alma del Mundo— cabalgar por la ciudad, pasando revista: realmente es una prodigiosa sensación ver a un individuo tal, que, concentrado en este punto y sobre su caballo, se apodera del mundo y lo gobierna»).

4 *Grabrede Marheineke* *und Förster* „Unsern Erlöser ähnlich,[...] der als der Sohn Gottes sich selbst in Leiden und Tod begab, um ewig als Geist zu seiner Gemeinde zurückzukehren, ist auch er nun in seine wahre Heimath zurückgegangen und durch den Tod zur Auferstehung und Herrlichkeit hindurchgedrungen». *Ros*., p. 563. («A semejanza de nuestro Redentor, [...] que como Hijo de Dios se entregó él mismo al sufrimiento y la muerte para regresar eternamente como Espíritu a su comunidad, también él ha vuelto ahora a su verdadera patria y, pasando a través de la muerte, ha llegado a la resurrección y la gloria»). No en vano se llamó la sociedad fundada por los discípulos de Hegel: *Verein von Freunden des Verewigten (Asociación de Amigos del Verewigten*; téngase en cuenta que el término —que mienta de manera altisonante y un tanto pomposa al «difunto»— significa literalmente: «inmortalizado»; en español, lo más parecido sería decir: «del pasado a mejor vida»). Cf. al respecto mi: *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid 1999, p. 82s. (espec. nota 94).

5 La larga introducción (en realidad, un tratado) de J. Hoffmeister a su edición de la *Jenenser Realphilosophie I* hegeliana lleva por significativo título: *Goethe und der deutsche Idealismus*. Leipzig 1932, pp. 1-132.

de *teutomanía* —y tan influyentes— como Karl Löwith[6], Ernst Bloch[7] o Georg Lukács[8] se han empeñado en establecer la especie de que Goethe y Hegel deberían suministrar algo así como las columnas del pórtico de acceso a un *Deutscher Geist* limpio de todo reaccionarismo; un Espíritu «presentable», después de la tormenta, esto es: cosmopolita, educado y con clara vocación «objetiva» y «realista», aunque —como no podía ser menos— con ciertos «toques» que serían típicamente germánicos, ejemplificados en la veneración por Grecia, en la atención al dinamismo y a la vida, o en la defensa común de un método «dialéctico», *sensu lato*, que evitara los tres «males» de aquella época: el irracionalismo romántico, la entrega a un chato empirismo —cuyo carácter interminable conduce al escepticismo—, o la seca formalización y matematización, supuestamente «científica».

Ciertamente, este «hermanamiento» espiritual no es del todo descabellado[9]. En efecto, a pesar de que ni quien esto escribe ni los lectores del ensayo tendrán presumiblemente gran interés en fomentar *die Grösse Deutschlands*, y menos a base de «inflar» la obra de dos personajes bien poco nacionalistas[10], cabe decir *sine ira et studio,* y sin el menor ardor propagandista (digamos:

---

6 *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941). Stuttgar 1958.

7 *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Berlin 1952.

8 *Goethe und Seine Zeit*. Berna 1947.

9 De ahí que parezca desatinada la reacción extrema de Laurent van Eynde, que en su *La libre raison du phénomène* (Paris 1998) se empeña en mostrar por todas partes «un désaccord de fond, indépassable» entre Goethe y Hegel, a costa incluso de leer mal (no digo «falsear») los textos. Así, pretende que la expresión «ein metaphysisches Abstraktum» constituye una crítica de Hegel al *Urphänomen* de Goethe (p. 64), cuando en realidad Hegel la utiliza contra «Newton und die ganze Physikerschaft» («Newton y toda la ralea de los físicos»: Carta a Goethe, de 24.2.1821; *Br.* 2, 249). Resulta por demás impensable —meramente desde el respecto de la prudencia académica y política— que Hegel atacara tan directamente a Goethe (¡y en plena *Demagogenverfolgung*!). Aparte de ello, van Eynde lee la trad. fr. («par haine contre l'idée») de la carta a Schelling de 23.2.1807 (*Br.* 1, 151) *como si* Hegel se quejara del odio de Goethe contra la *idea hegeliana* («Il reproche le plus profondément à Goethe 'sa haine contre l'idée□»; p. 65). Esto, aparte de ser un anacronismo (en febrero de 1807, Goethe no podía tener ni idea de lo que iba a significar después la *Idee* hegeliana; ni siquiera había aparecido aún la *Fenomenología*), constituye de nuevo una palmaria *ignoratio elenchi*. En realidad, el texto dice: «aus Hass gegen den *Gedanken*» («por odio contra el *pensamiento*»: nada que ver pues con la *Idee*), y sigue: «durch den die andern die Sache verdorben» («en razón del cual [del odio] echan los otros la cosa a perder»: se refiere a la mala acogida de la *Farbenlehre* y, en general, de las concepciones ópticas goetheanas por parte de los «científicos de profesión»). O sea: Hegel está «disculpando» a Goethe por haberse volcado en lo empírico, ya que eso —piensa Hegel— lo debe de haber hecho «por odio contra» el seco raciocinar de los seguidores de Newton (a eso se refiere *den Gedanken*). En fin, mucho más matizado es el ensayo de R. Bubner, «Hegel und Goethe» (que en realidad debiera haberse denominado «Hegel gegen Goethe, Goethe gegen Hegel», según confiesa Bubner en p. 176 del volumen que recoge ese artículo: *Innovationen des Idealismus*. Gotinga 1995, 175-207). Es de lamentar con todo que Bubner apenas roce las cuestiones de fondo que acercan y a la vez separan al poeta y al filósofo, limitándose en cambio a establecer relaciones superficiales entre ambos.

10 Como cuadra a quien defiende que lo universal sólo se da plenamente en un señalado individuo, Goethe reivindica su cosmopolitismo *por* el hecho de residir en la minúscula Weimar: «Ich bin Weltbewohner, / Bin Weimarauer». («Soy habitante del mundo, / soy weimariano»; cit. en E.A. Bocke, *Goethes Weltanschauung*. Stuttgart 1907, p. 397). Y contra el centralismo propio del emergente Estado-Nación, confía a F. von Müller (conversación de 6.6.1830): «Weimar war gerade nur dadurch interessant, dass nirgends ein Zentrum war». («Lo único que hacía interesante a Weimar era precisamente que no era el centro de nada»). *Artemis-Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche (= A)*. Zurich/ Stuttgart 1948s.; 23, 709.- Por su parte, a Hegel, a pesar de su opción por Prusia, siempre le repelieron los grupos teutómanos, tanto en la propia Universidad de Berlín como en la camarilla del *Kronprinz*, el futuro Federico Guillermo IV. En correspondencia, era mal visto por las autoridades (sobre todo, tras la caída de Altenstein), dado el interés que mostraba por la cultura, la ciencia y la política francesas. Véase mi ya cit. *La Restauración*. Por lo demás, es sabido cómo gustaba Hegel de resaltar entre paisanos suyos la vieja *Heimat* (Suabia, no Baden-Württenberg), con la coletilla: *Wir Schwaben* («Nosotros, los suabos»).

de Formación del Espíritu Nacional Alemán), que existen significativas «afinidades electivas» entre Goethe y Hegel, puntos de vista comunes que, lejos de hacer de ambos un bloque monolítico de «pensamiento único», permitirán poner luego al descubierto con mayor nitidez las diferencias.

Para empezar, el pensador especulativo y el poeta intuitivo comparten una creencia básica común: contra lo que vienen haciendo supuestos «hombres de ciencia» en Inglaterra o Francia, Goethe y Hegel reivindican —cada uno a su manera— que sólo lo que ellos están haciendo merece el nombre de *Wissenschaft*, «ciencia». Y son bien conscientes de lo polémico —y peligroso— que resulta enfrentarse a un tipo de *savoir-faire* que, por su componente práctica y sus innegables y progresivos éxitos en la dominación de la naturaleza y en la organización de la vida política (cada vez más, una y la misma cosa), estaba conquistando por todas partes prestigio y poder. Así, cincuenta años después de la muerte de ambos, el célebre fisiólogo Emil Du Bois-Reymond, a la sazón rector de la Universidad de Berlín (el mismo puesto que ocupara Hegel), inaugurará el Curso de 1882/83 con un discurso: *Goethe und kein Ende*, dirigido a apartar a los estudiantes (y desde luego, a los de ciencias) de tan perniciosa compañía. Para Du Bois-Reymond, en efecto, la entera *Farbenlehre* no habría sido sino: «el jugueteo, nacido ya muerto, de un diletante autodidacta»[11]. Por su parte, el gran C.F. Gauss encontrará ininteligible el lenguaje hegeliano, teniéndolo por procedente más de un «manicomio» (*Tollhaus*) que del severo edificio de la ciencia[12].

Ahora bien, que en el ámbito científico sean Goethe y Hegel aliados contra un enemigo común no significa en absoluto que tengan la misma idea de lo que haya de ser «ciencia». Para el primero, la ciencia (*Wissenschaft*) no tiene que ver con la dominación (mediante la matemática y la técnica) de algo exterior y ajeno (pues, si tal fuera, ¿cómo podríamos conocerlo sin deformarlo y *torturarlo*?). Como indica el propio término alemán, la ciencia es la plasmación de un saber (*Wissen*) integral: el saber de la interacción entre la Naturaleza y su más alto órgano de resonancia, recopilación e interiorización, es decir, el hombre. Saber algo de veras supone según esto una implicación absoluta de la vida del sapiente en lo sabido, que ha de ser también, forzosamente, algo viviente. Aquí, como en las antiguas doctrinas, lo semejante tiende a lo semejante. Así, en el respecto óptico, Goethe cree —con Platón[13] y Plotino[14]— que el ojo es helioideo, o más precisamente, que la «materia» (mejor sería hablar aquí de «fuerza», *Kraft*) que forma los objetos y la que constituye el ojo es una y la misma, ya que, como dice de manera harto expresiva Goethe: «El ojo tiene que agradecer su existencia a la luz». Y de ahí los famosos versos:

Si el ojo no fuera solar,
¿cómo podríamos contemplar la luz?
Si no viviera en nosotros la fuerza propia de Dios,
¿cómo podría arrebatarnos lo divino?[15]

---

11 *Goethe und kein Ende*. *Rede*. Leipzig 1883, p. 29: «die todtgeborene Spielerei eines autodidaktischen Dilettanten».

12 Carta a Schumacher de 25.1.1842 (*Brief Nr. 763*. *Korrespondenz*. Altona 1862; 4, 55).

13 *Theaet*. 156s.; *Tim*. 67s.

14 *En*. I, 6.

15 *Farbenlehre*. *Einleitung*. En: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche* (= *SW*). Frankfurt/M. 1991; 23/1, 24.

No es extraño entonces, según esta concepción, que las ciencias sean para Goethe «propiamente compendios de vida (*Kompendien des Lebens*): son ellas quienes prestan cohesión a las experiencias externas e internas, en general»[16]. El poeta parte pues del supuesto básico —para él, evidente e indiscutible— de que, de modo semejante al paralelismo *spinozista*, experiencia e idea, o sea introducción directa en la naturaleza de un lado y captación de la vida infinita subjetiva del otro, se refuerzan mutuamente, *quiasmáticamente*. Por eso hemos de habituarnos, dice: «a buscar la idea en la experiencia, convencidos de que la naturaleza procede por ideas, al igual que el hombre persigue una idea en todo aquello que él emprende»[17].

Hegel, por su parte, se opone también al *positivismo*, entonces incipiente en Inglaterra, y que habrá de llevar a un resultado paradójico (y bien conocido hoy), a saber: cuanto más restringe el objeto de cada ciencia particular y se postula para él el máximo de rigor experimental y matemático, tanto más se extiende inconsideradamente la calificación de «filosofía», válida para cualquier actividad teórica, con tal de que ésta sea vagamente general, tenga que ver con una visión de conjunto, y no se cuide de sus presupuestos[18]. Hegel, por el contrario, entiende que la única Ciencia de verdad es la *Lógica*, consistente en la erección de un sistema omnicomprehensivo pero finito de las distintas denominaciones posibles de la totalidad de lo real, mostrando en cada uno de esos estratos cómo la *presentación* lógica de esas denominaciones, tal como viene excogitada y proporcionada en su necesidad legal por las diversas ciencias experimentales, choca forzosa, intrínsecamente con la *reflexión* que se hace sobre ellas para integrarlas en el sistema, mostrando así la contradicción entre lo «conocido» legaliforme y lo «sabido» estructuralmente. Ahora bien, la contradicción de la reflexión se asume (*hebt sich auf*) mediante la *especulación*, es decir mediante la superior conciencia de que los elementos diferentes, escindidos, no tienen consistencia de por sí, aislados, sino sólo en cuanto integrados en la relación de contraposición.

Ya en esta somera presentación de la noción de ciencia defendida en cada caso por Goethe y Hegel cabe apreciar las diferencias radicales. Para Goethe, como cabría sospechar, la «investigación de la naturaleza» (*Naturforschung*) no supone como en Hegel una reflexión de segundo orden sobre el quehacer científico, sino que pretende corregir, refinar y orientar ese mismo quehacer, impidiendo así su sometimiento (que él estima arbitrario) al corsé matemático. También Hegel, desde luego, aspira a liberar a las ciencias particulares de esa sujeción formalizante y extrínseca al desenvolvimiento de los fenómenos. Pero aspira a ello para hacer ver cómo ha de ser la propia matemática la que tome conciencia de las contradicciones en que ella misma se

---

16 *Maximen und Reflexionen*. 692 *(= MuR)*. A. 9, 591.

17 *Schriften zur Naturwissenschaft*. Hg. im Auftrage der Deutschen Akademie der Naturforscher zu Halle (= *Leopoldina*). Abt. 1: Texte. Bd. 1-11. Weimar 1947-70. Abt. 2: Ergänzungen und Erläuterungen. Bd. 3, 4, 6. Weimar 1959-73; 2.6, 347s.

18 Hegel brinda un ejemplo contundente en la *Enciclopedia* de 1817 (§ 3, n.). Al criticar que los «ingleses» llamen «filosofía» a la *Experimentalphysik* (una degradación de lo ya insinuado en el título de la inmortal obra de Newton) y tilden a los aparatos e instrumentos de laboratorio de *philosophische Instrumente*, recuerda: «Auch das gegenwärtig von Thomson herausgegeben Journal hat den Titel: Annalen der *Philosophie oder* Magazin der *Chemie*, *Mineralogie, Mechanik, Naturhistorie, Landwirthschaft und Künste*». («También la revista actualmente editada por Thomson lleva por título: Anales de *Filosofía o* Revista de *Química, Mineralogía, Mecánica, Historia Natural, Agricultura y Artes*»). Y comenta: «Man kann sich hieraus von selbst vorstellen, wie die Materien beschaffen sind, die hier *philosophische* heissen». («En vista de eso, ya se puede uno figurar cómo estarán tratadas las materias aquí llamadas *filosóficas*»). *Jubiläumsausgabe* (Hg. H. Glockner). Stuttgart 1956; 6, 23.

enreda al permanecer en el plano meramente *cuantitativo* (contradicciones patentes, por demás, en la *matemática del infinito*, en el cálculo infinitesimal, que trata de magnitudes finitas mediante entidades *evanescentes*), de modo que sea la propia reflexión matemática la que se abra desde dentro a la consideración especulativa, *lógica*. Según esto, bien se puede decir que, en Hegel, la *física experimental* es a la *filosofía de la naturaleza* lo que la *matemática* a la *Lógica*, a saber: física y matemáticas brindan el fondo de provisión de la filosofía, y más: constituyen la *conditio sine qua non* de su origen y de su formación[19]. Sólo que, como el filósofo añade al punto, una cosa es el establecimiento de las condiciones y preparativos de una ciencia, y otra muy distinta «la ciencia misma; en ésta no pueden aquéllos aparecer ya como basamento, el cual debe ser más bien la necesidad del concepto». (*ibid*.).

Así pues, el punto de partida —negativo— de Goethe y Hegel puede ciertamente ser visto con buena voluntad como semejante. Los dos propugnan la separación estricta de la física (de la investigación natural, en general) y de la matemática. Tal fue en efecto la intención de Hegel al escribir su tristemente famosa tesis doctoral *De orbitis planetarum*. Pero las razones para mantener ese cuidadoso deslindamiento son *toto caelo* diferentes. En Goethe se trata por así decir de un espectacular platonismo *al revés*: la matemática *pura* constituye un juego interior del espíritu consigo mismo. Y así considerada, cabe t enerla incluso por «la más alta y exacta de las ciencias» (*die höchste und sicherste Wissenschaft*), pero sólo —diríamos hoy— por su carácter *tautológico*. Pues, continúa: «Pero ella no puede hacer que sea verdadero más que lo que es verdadero»[20]. Ahora bien, la inmiscusión de la matemática en el ámbito de la experiencia natural destruye tanto aquella pureza como esta experiencia. Y de nuevo, es curioso que, *prima facie,* exija Goethe a los matemáticos lo mismo que Hegel, a saber: que se den cuenta de su error y rectifiquen. He aquí un sabroso texto al respecto: «los matemáticos son tipos necios (*närrische Kerle*), y están tan lejos de sospechar siquiera de qué va la cosa que hay que hacerles ver su propia oscuridad. Siento mucha curiosidad por ver si hay alguno que sea el primero en percatarse del asunto y conducirse honradamente al respecto; pues no todos ellos tienen un tablero ante la cabeza, ni tienen todos mala voluntad. Por lo demás, veo cada vez con mayor claridad en este punto lo que yo me sabía para mi coleto desde hace tiempo, a saber, que la cultura que entrega el espíritu a la matemática es extremadamente unilateral y limitada (*einsitig und beschränkt*)»[21]. ¡Sólo que, si Goethe no tolera que la matemática se inmiscuya en la física, menos aún admitiría que lo hiciera la lógica! Para este platónico *al revés*, si la física no está bien tal como está hoy, ello se debe a su exceso de formalismo y a su falta en cambio de atención a los sutiles cambios que puedan *revelar* el orden, la simplicidad y la belleza de los fenómenos naturales. No hay que «superar» la empiría, sino sumergirse más profundamente en ella. Pues la física «ha de existir de manera resueltamente independiente e intentar con todas las fuerzas amorosas, venerandas y piadosas penetrar en la naturaleza y en la sagrada vida de ésta, sin cuidarse en absoluto de lo que la matemática produzca y haga por su parte»[22].

En Hegel, por el contrario, es siempre demasiado tarde (salvo en la demencia) —y *por fortuna*, añadiría yo— para recibir de forma inmediata, desnuda, esa «supuesta» vida de la naturaleza, la cual, como decía García Lorca de la vida en general: «no es buena, ni noble, ni sagrada».

---

19 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) [= *Enz.*] § 246, Anm. En: *Werke*. Frankfurt/M. 1970; 9, 15.

20 *MuR*. 1390; A 9, 674s.

21 Carta a Carl Friedrich Zelter de 28.2.1811; A 19, 627.

22 *MuR* 573; A 9, 574.

Su filosofía de la naturaleza es en verdad una filosofía de las *ciencias* de la naturaleza. Al igual que, en el plano sociopolítico, *exeundum est a statu naturae*, de la naturaleza se sale (más bien habría que decir que, en tanto ser social y pensante, el hombre ha salido ya de siempre de ella). Sería literalmente locura querer regresar a ella. Pues, como dice con su brutalidad acostumbrada: «ni siquiera los animales son tan tontos como estos metafísicos, pues se lanzan sobre las cosas, las agarran, las cogen y las devoran»[23]. Más cerca del *teatro de la crueldad* de Schopenhauer que de la «tierna empiría» (*zarteEmpirie*)[24], es aquí, en la absolutamente opuesta estimación de la naturaleza, donde parecen separarse irremediablemente los caminos de Goethe y de Hegel. El primero, en efecto, declara: «mis estudios de la naturaleza están basados en la pura base de lo vivido (*Erlebten*)»[25]. El segundo, en cambio, afirma que: «El idealismo verdadero, filosófico, no consiste sino en la determinación de que la verdad de las cosas es que ellas, en cuanto tales cosas inmediatamente singulares, esto es sensibles, no son más que apariencia, aparición (*Schein, Erscheinung*)»[26].

Y sin embargo, quizá sea posible encontrar algún atisbo de acercamiento. De lo contrario, todas las alabanzas vertidas por Hegel sobre Goethe (éste, en correspondencia, será más cicatero y reticente) serían fruto de la hipocresía, del interés por buscarse aliados poderosos o, en algunos casos, simplemente de la necesidad de echar mano de cualquier material, del tipo que fuere, para poder «rellenar» teorías filosófico-naturales[27].

Hay que empezar por reconocer que las alabanzas de Hegel a Goethe son tan abundantes como, en muchos casos, sibilinas y arteras; leyéndolas con detenimiento se adivina casi siempre una *disconformidad* de fondo. Desde luego, el suabo *parece* aceptar todas las concepciones «naturalistas» (diríamos, mejor que «científicas») del Señor Consejero von Goethe. Ya en la *Enciclopedia* de Heidelberg defiende con vigor la concepción de éste («tan clara como *sólida* y *erudita*») sobre la luz, contra la *Barbarei* newtoniana, aduciendo además una «razón» (tan peregrina como difícil de refutar[28]) para explicar su rechazo por parte de los sabios; ello se debe, dice: «sin duda a que la carencia de pensamiento y la candidez que debiera confesarse es justamente demasiado grande»[29]; demasiado grande, en efecto, como para darse cuenta siquiera de lo mentecatos y simples que son quienes no aceptan la teoría de Goethe. Esa defensa alentó por cierto el comienzo de una amistad entre «iguales» (hasta entonces, Hegel no podía ser a los ojos del Ministro von Goethe sino un pobre profesor extraordinario de la Universidad de Jena,

23 *Enz*. § 246, Z.; W. 9, 19.

24 HA 13, 435.

25 *MuR*. 278; HA 12, 403.

26 *Enz*. § 246, Z.; W. 9, 18s.

27 Con todos los respetos hacia Hegel, esto último no es del todo descartable. Matthias Jakob Schleiden afirmará que: «Toda la filosofía de la naturaleza hegeliana editada por Michelet es una sarta de perlas de la más crasa ignorancia empírica, o bien consta de crítica lamentable y de resúmenes (*Exzerpte*) yuxtapuestos sin juicio». (*Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft*. Leipzig 1844, p. 60). Si la primera parte de la crítica carece enteramente de sentido, Schleiden —por cierto, el botánico descubridor de la célula— bien puede tener razón en lo último. No parece de recibo acumular resúmenes de Berthollet, Berzelius o Bichat junto con las investigaciones de Goethe (valgan éstas lo que valgan desde el punto de vista de lo que hoy se entiende como «ciencia»), como si todas ellas estuvieran en el mismo plano y hubieran seguido la misma metodología.

28 Siempre cabría argüir, en efecto —como hacen algunos psicoanalistas avispados en otros respectos—, que quien niega ser simple y mentecato lo hace por serlo tanto que no se da cuenta de ello.

29 *Enz*. (1817) § 221; *Jubil*. 6, 176.

en paro forzoso además, tras la ocupación de la ciudad por Napoleón). Por lo demás, y como se ha indicado, Hegel admite sin objeciones en su *Naturphilosophie* las concepciones goetheanas, tanto por lo que hace a la *Farbenlehre* (cf. §§ 278, 317 Z., 320[30]) como a la metamorfosis de las plantas (cf. § 345) o a la evolución de los huesos a partir de la columna vertebral, en los animales superiores (cf. § 354, Z.).

Y sin embargo, en esos textos y otros paralelos se adivina una actitud reticente, por no decir polémica. El adjetivo más utilizado por Hegel para describir a Goethe y su proceder es: *sinnig*, algo así como «perspicaz», la cualidad o el «don» pues de acceder directamente —como si él tuviera un órgano *intuitivo* especial para ello— a las cercanías de una verdad que, de lo contrario, sólo podría ser —por lo que toca a la «gente de a pie»— arduamente conquistada por la *Anstrengung des Begriffs*. Así, tilda a la *Naturforschung* (mejor sería hablar de *Naturschau*[31]) goetheana —sin mencionar el nombre del poeta— de *sinnige Experimentalphysik*, y vaticina que podría llegar a ser una «ciencia racionalizante (*rationelle*) de la naturaleza»... para añadir como conclusión que ésta (al igual que una «historia sensitiva») serviría para presentar fenómenos y acciones «en una imagen externa que fuera reflejo del concepto[32]». Es decir, el filósofo está proponiendo al poeta-naturalista que éste se ponga a su servicio y le aporte «materiales» más refinados que los habitualmente ofrecidos por las ciencias naturales.

Éste es el proceder habitual de Hegel: señala lo avanzado que está Goethe respecto a los sabios de su época... sólo para indicar a continuación que se ha quedado a medio camino, ya que de la empiría (por muy «tierna» que sea) no puede surgir la ciencia. Por ejemplo, al tratar de los «pensamientos objetivos» (*objektive Gedanken*) propios de la filosofía, alaba Hegel: «el gran sentido (*grosser Sinn*), como p.e. el de un Goethe, de mirada penetrante en la naturaleza o en la historia, que hace grandes experiencias, capta lo racional y lo expresa». Muy bien. Pero inmediatamente después añade: «Lo ulterior es, además, que se pueda conocer lo verdadero también en la reflexión y venga determinado por relaciones del pensamiento»[33].

Está muy claro: Goethe, ese *sinniger Mensch*, presenta en su quehacer el *instinto de la razón*, y en cuanto tal la anuncia en el seno mismo de lo sensible, casi como un *de profundis*. Lo que el poeta pretende que sea manifestación pura y no estorbada de la naturaleza no es sino el destello del concepto que, recordando su origen, pugna por abrirse paso en la grisalla natural, para hacerse espíritu, para tomar conciencia de su *calidad lógica* en una naturaleza dominada y puesta a disposición del hombre. Por ello, y de manera muy consecuente, la *Philosophie der Natur* hegeliana comienza con las palabras: «*De un modo práctico (Praktisch)* se relaciona el hombre con la naturaleza, vista como algo inmediato y exterior, siendo él mismo un individuo inmediatamente exterior y, por ende,

---

30 También en la *Wissenschaft der Logik* se alude tácitamente a la sustitución de la óptica newtoniana por la de Goethe (*Gesammelte Werke [= GW]*. Dusseldorf 1985; 21, 273; cf. también 12, 83 y 217).

31 Cf. el librito (válido como introducción) de E. Buchwald, *Naturschau mit Goethe*. Stuttgart 1960.

32 *Enz*. (1830) § 16, Anm.; *W*. 8, 62.

33 *Enz*. § 24, Z.3; *W*. 8, 87. También en § 320, Z., al tratar de la teoría de la luz, alude Hegel al «Goethes grosser Sinn» («gran sentido de Goethe»), gracias al cual cabe decir de la diferencia entre luz y tinieblas que: «*dies ist so*» («talmente es así»). Pero, naturalmente, esto es sólo un hecho, por más cierto que sea. Por eso sigue Hegel: «und nur das *denkende Bewusstsein* kann darüber Rechenschaft geben, dass die Vernünftigkeit eine Identität in der bleibenden Verschiedenheit ist». («y sólo la *conciencia pensante* puede dar cuenta de que la racionalidad es una identidad en la permanente diversidad»: *W*. 9, 256; subr. mío).

sensible, pero que también con razón se comporta como *fin* frente a los objetos naturales»[34]. Por el contrario, y mucho antes de que Heidegger popularizara el «dejar ser» a las cosas frente a la maquinación técnica, ya Goethe había sostenido que el tratamiento adecuado de los fenómenos naturales debiera ser el de respeto absoluto a la cosa «sin cuidarse del beneficio, o sea, de la aplicación a lo conocido y a lo necesario de la vida»[35].

Esas discrepancias de fondo parecen sin embargo desaparecer cuando Hegel se ocupa de la actividad artística de Goethe. Aquí, todo son ditirambos. La apariencia externa del olímpico poeta, plasmada en el busto que Rauch hiciera de él, suscita en el filósofo la misma impresión —nada menos— que la de los «dioses griegos». Y sin embargo, hay aquí como una soterrada ironía, casi un *Misston*, una disonancia en la descripción. En primer lugar, se afana Hegel en poner de relieve el carácter antitético de los rasgos del anciano (el busto es de 1822): por un lado «la calma, el sosiego, la majestad de la vejez»; por otro «lo marchito de los labios», la «boca desdentada», el cuello y las mejillas «fláccidos»: todo ello, anuncio de muerte. Más extraña e inquietante es, luego, la comparación, casi paródica. Pues los rasgos olímpicos se condensan —dice— ciertamente en la *energía* (*Gewalt*) que irradia esa figura, «primordialmente reducida a lo inmutable». Pero los «contornos sueltos, colgantes» le recuerdan en cambio la «figura de los orientales», con «la cabeza levantada... en su amplio turbante, pero con sobrevesta ondulante y arrastrando las pantuflas». Podemos adivinar ya la conclusión, por analogía con la estimación de las concepciones naturalistas. Así como entonces el *Natursinn*, la «intuición» goetheana servía para vislumbrar, en el hondón de la naturaleza, la emergencia del espíritu, así también el propio Goethe, o mejor, su busto, estaría a punto de abandonar esa su envoltura mortal para alzarse a espíritu: «es el espíritu firme, poderoso e intemporal que, bajo la máscara de la mortalidad circundante, está a punto de dejar caer este velo»[36].

Es difícil sobrestimar la astucia de este «retrato espiritual». Lo que parecía ser un homenaje más al «olímpico» y «jovial» Goethe se torna en una mortal contradicción: «El espíritu aparece enteramente hundido en su figura externa y, sin embargo, al mismo tiempo parece estar fuera de ella y estar sumido sólo en sí». (*ibid.*). Por lo demás, éste es el destino que corrieron los dioses griegos, y el arte a ellos dedicado. En la estatuaria clásica, todo hombre rico de espíritu (*geistreich*; obsérvese la contraposición con *sinnig*) nota, dice Hegel: «el aliento y el perfume de tristeza (*der Hauch und Duft der Trauer*)» que exhala el mundo clásico. La razón: es imposible conjuntar directamente, sin pasar por la mediación de las particularidades, lo universal (en este caso, la calma y majestad de la *autosuficiencia*, del *Insichsein*) y lo singular (esta figura concreta del dios, o *mutatis mutandis* de Goethe).

Pero esto significa obviamente una *refutación* y *condena*, no sólo de todo el mundo clásico, sino también y principalmente de quienes pretenden, en pleno auge de la Modernidad triunfante, del imperio de la máquina, de la empresa y del Estado nacional, resucitar el espíritu griego. Bajo este punto de vista, todas las alabanzas que Hegel dirige al poeta cambian bruscamente de valoración: Goethe le sirve a Hegel para *cerrar circularmente* el panteón artístico, una vez que se ha servido también del poeta para desterrar por insensatos a los *románticos*, que parecen no haber comprendido la imposibilidad de las artes (y sobre todo, de la plástica) tras la expansión planetaria del cristia-

34 *Enz*. § 245; *W*. 9, 13.
35 HA 12, 431.
36 *Vorlesungen über die Ästhetik* (= *Ästh*.). Ed. Hotho/Bassenge. Berlin 1985; I, 466.

nismo. Así, lo que en la poesía dramática griega estaba velado, a saber: que la autonomía y majestad de los dioses y de las potencias infernales no eran sino máscaras de las pasiones y facultades del alma humana, sale a relucir *por última vez* en Goethe, ese hombre que busca con el alma *moderna* la patria de los griegos. El poeta habría logrado, por un momento, reconciliar en lo *humano* el «juicio infinito» del mundo griego: que por un lado son los dioses «máquinas muertas» (*toten Maschinen*), y por otro son los individuos «meros instrumentos de una voluntad arbitraria y ajena»[37]. *Iphigenie auf Tauris* habría logrado efectivamente esa hazaña: frente a la tragedia de Eurípides, en la que a la «seca orden externa de Atenas» corresponde la «mera obediencia» por parte de Thoas, Goethe trueca esa disposición puramente *mecánica* «en algo subjetivo, en libertad y en belleza ética»[38]. Por ello alaba Hegel a Goethe: con esa obra, el poeta habría «conseguido lo más digno de admiración y más hermoso que en este respecto es posible»[39]. Sin embargo, la alusión a la belleza «ética» hace que los últimos superlativos suenen casi como la premonición de un inminente final. La temática, en efecto, es ajena a los intereses y afanes de los hombres modernos (y en efecto, a pesar de todas las alabanzas por parte de Hegel, la *Ifigenia* de Goethe resulta hoy algo acartonado y sin vida, sobre todo si comparada con el original de Eurípides[40]). El mismo Hegel dice inmediatamente después que cuando se ha intentado hablar de las acciones de los individuos y de su *páthos* dentro de una temática cristiana, las obras correspondientes no han logrado el equilibrio ciertamente «clásico» de la *Ifigenia* goetheana.

Además del mundo griego, en el que se habría dado de forma efímera y ya como tocado de muerte el *ideal* artístico, o sea la perfecta compenetración de *forma* y *contenido*, Hegel ha reivindicado la importancia excepcional de un movimiento poético igualmente efímero: la poesía persa «panteísta», ejemplificada en un Rumi o un Hafiz. Pues si es cierto que la figura colosal de Goethe es empleada por Hegel para mostrar el final —grandioso, pero final— del arte, cabe sospechar entonces que también un poema de este tipo será escogido por el filósofo para ejemplificar este «cierre» (un cierre que es ya a la vez una promesa de apertura —dentro del nivel sensible o, si queremos, «perspicaz»— al ámbito riguroso del concepto, el cual sabe también de un equilibrio entre lo subjetivamente finito y lo objetivo). Ahora bien, es evidente que el *West-östlicher Divan* del viejo Goethe (1819) cumple perfectamente ese cometido. Al respecto, Hegel insiste en que la elección de temas antiguos «en su presente y realidad antiguos, le siguen siendo al público moderno y a los pintores algo ajeno». En cambio, Goethe habría logrado con este largo poema «introducir el Oriente en nuestra poesía actual y adecuarlo a la intuición (*Anschauung*) de hoy»[41]. Hegel da incluso a entender que tras el *Divan* es imposible ya que la poesía se logre. La razón de ello es clara: Goethe habría sabido imbuir un alma occidental, alemana, en las situaciones y temas orientales. Y sin embargo, como de costumbre, en el interior mismo de la alabanza surge tácita, velada, la crítica. El *Divan* no deja de ser un *pastiche*: pues, como afirma Hegel, las situaciones y figuras históricas que intervienen en él son utilizadas por el poeta «sólo como marcos de su pintura», mientras que el «interior» ha de adecuarse «a la conciencia, esencialmente más profunda, de su presente». (*ibid.*).

---

37 *Ästh.* 1, 223.
38 *Ästh.* 1, 225.
39 *Ästh.* 1, 224.
40 Es extraño que Hegel no haga referencia alguna a la ópera homónima de Gluck, cuyos valores «nobles» y solemnes han permitido una pervivencia de la temática que la obra de Goethe no ha conocido.
41 *Ästh.* 1, 270.

¡Es casi la misma idea que aparecía en la descripción del busto de Goethe! El contorno, las inmediaciones (*Umgebung*), son exóticas, «orientales». El interior, occidental (en el caso del busto, griego). Por consiguiente, se trata de un equilibrio inestable, condenado a desaparecer. Y ya no puede tampoco extrañarnos que, al mencionar esa adaptación (o mejor: esa «apropiación», *Aneignung*), Hegel traiga de nuevo a colación la *Iphigenie*: «el ejemplo más digno de admiración hasta ahora». (*ibid*.).

Encontramos en fin el mismo procedimiento (alabanza inicial, reticencia y restricción ulterior, subordinación final) en el tratamiento que da Hegel a la obra que podría haber sido (si la segunda parte hubiera mantenido la rigurosa estructura de la primera) quizá, a nivel literario, el más temible rival de su Lógica, a saber: *Fausto*. También aquí se elogia a la obra, denominándola, nada menos: «la tragedia filosófica absoluta». Sólo que, como ya cabe adivinar, «tragedia» y «filosofía» no congenian. Al igual que en toda tragedia, tenemos enfrentadas aquí dos potencias universales: la ciencia —que suscita sin embargo «insatisfacción»— y la vitalidad mundana y los goces terrenales —que se tornarán enseguida en engaño y dolor—. Por este íntimo vuelco contradictorio se aprecia que no estamos ya ante las *potencias éticas* de la tragedia griega. De ahí que tampoco la «mediación del saber y el pujar subjetivos con el absoluto, en su esencia y su carácter fenoménico» puedan satisfacernos plenamente, a pesar de que —como de costumbre— Hegel enfatice que «ningún otro autor dramático» se había atrevido a tanto hasta ahora como Goethe con su *Fausto*. Sólo que una cosa es la «amplitud de contenido», y otra bien distinta es que el principio que lo rige sea adecuado a aquél[42]. El principio es aquí «la interioridad subjetiva del carácter, ya no la animación (*Verlebendigung*) clásica, meramente individual, de las potencias éticas»[43]. Por consiguiente, es claro que jamás esa interioridad —de valor infinito— podrá saciarse con las variopintas configuraciones de la naturaleza.

En su época de Jena, Hegel realizó un extraordinario análisis del *Fausto* que afortunadamente conservamos, gracias a Rosenkranz. En él es donde presenta Hegel a lo vivo la contradicción de esta «tragedia filosófica» y el *impass* que ella implica (de hecho, puede considerarse al *Fausto* como la última tragedia, y ello por lo que hace tan sólo a la primera parte). Hegel sabe al respecto perfectamente a quién se está refiriendo cuando habla de una *poetische Anschauung*, de una «intuición poética», consistente en ver a la naturaleza como un Todo, como un ser vivo que se da enteramente, en cada caso de manera perspectívisticamente distinta (recuérdese el *Urphänomen* goetheano), como «una serie de seres vivientes». Ante la intuición poética desfilan pues estos seres, de modo que ella, viviente, se reconoce en cada uno de ellos: sus hermanos son el «arbusto, el aire y el agua». Pero en ese reconocimiento anida la contradicción. La intuición tiene en efecto a la naturaleza como «un todo absoluto, un ser vivo. Sólo que esta vitalidad es, en su configuración, una individualidad». Estamos en el mismo caso que en el del busto de Rauch o en el del *Divan*: por dentro, se intuye que la *Lebendigkeit* es una y la misma para todos; pero por fuera, el ser de los individuos es distinto, enfrentándose así unos a otros como algo exterior. Tal es por demás el destino de la naturaleza en Hegel: el despedazamiento y la carencia de centro. La infinitud interior hace estallar la configuración exterior, individual, de modo que, en lugar de alcanzarse —como en la tragedia clásica, griega— un estado más alto de equilibrio entre las potencias éticas a través del sacrificio del héroe individual, lo que sentimos en el *Fausto* es que

42 *Ästh*. 2, 574.
43 *Ästh*. 2, 573.

ninguna de las configuraciones individuales está «justificada»: su infinitud es ya su *destrucción* (*Zerstörung*). «Cada uno es para sí mismo, y el movimiento mutuo es absolutamente azaroso». Así que la intuición —tan apreciada por Goethe— de esas individualidades de antemano condenadas depara, según Hegel: «un *dolor vivamente sentido* (*ein empfindsamer Schmerz*)». Es el dolor del absoluto desgarramiento, el aviso de que «eso» no puede ser ya objeto de una obra de teatro. Y menos (contra las intenciones del propio Goethe) una incitación a la entrada en la naturaleza.

¿Para qué «vale» entonces el *Fausto*? ¿Podemos adivinarlo? Esa tragedia cumple en Hegel la misma función de *transición* que el sentimiento de lo sublime en Kant: ella misma —en cuanto tragedia— se sacrifica y se convierte en signo: signo de la *eticidad*, accesible a través de la minusvaloración de lo natural, de lo meramente vital. Así, concluye Hegel: «Las individualidades *éticas* (algo más alto pues que los «seres vivos» o las «potencias éticas», F.D.) salen fuera de la naturaleza (*Die sittlichen Individualitäten treten ausser der Natur*). Ésta es solamente un ser accidental (*Beywesen*), un instrumento de aquéllas»[44].

«Instrumento»: he aquí la expresión definitiva, capital: la intuición poética, la consideración sensitiva de la naturaleza, el ideal clasicista, el pastiche orientalizante, y *last but not least*, el propio Goethe «inmortalizado» *como si* hubiera sido un griego —convertido así en mascarada, en *pasado de sí mismo*, superviviente de su fama—: todo ello no es sino *instrumento* para el más alto quehacer especulativo del concepto hegeliano. Condición y origen de la Ciencia, que ésta «agradecerá» empleando todas esas cosas como «material de combustión» del Espíritu. Goethe, sacrificado ante el Moloch-Hegel. Pero para ello, en fin, hay que desactivar en un gesto supremo todo el potencial *subversivo*, todo el resto de sacralidad que el arte aún pudiera contener. Y así, podemos sospechar que si la primera parte de *Fausto* constituía la *tragedia* filosófica absoluta, vale decir: la prueba palpable *in actu exercito* de la imposibilidad de vivir como un griego (esto es, de sentir y amar la naturaleza) cuando se está irremediablemente poseído por el «espíritu del norte», la segunda parte (que Hegel no pudo obviamente utilizar en sus cursos) debería presentarse ante nosotros como el monumento, funerario y a la vez sarcástico, del *romanticismo*, a saber: la disolución plena de éste en lo indeterminado, dado que la fuerza infinita, disolvente del interior subjetivo se ha derramado ahora por la vasta multiplicidad de lo natural, tiñéndolo con su grisalla insustancial. Eso es lo que llama Hegel *das Komische*, el «humor, que hace vacilar a toda determinidad y que acabó por asumir esta concrescencia (*Verwachsein*) con tal delimitación específica del contenido, haciendo que el arte fuera más allá de sí mismo»[45]. En el reino de tan inquietante comicidad, los dioses no tienen ya lugar ni función. Ahora, el «nuevo Santo», el Santo que Goethe ha erigido para la modernidad tardía, es el *homo humanus*: «las profundidades y las alturas del ánimo humano en cuanto tal, lo universalmente humano en sus alegrías y penas, sus esfuerzos, acciones y destinos»[46]. ¿Qué tipo de arte puede surgir de aquí? Bien, ya existe —piensa Hegel— la obra modélica de esta nueva época. Esa obra es, ¿cabría dudarlo?, el *West-östlicher Divan*. ¿Cuáles son sus rasgos? ¿A dónde ha ido a parar Goethe? Según Hegel, a esto: «un puro gusto por los temas, una inagotable autoefusión de la fantasía, un juego inocuo (*ein harmloses Spielen*), una libertad en los jugueteos (*Tändeleien*) también de la rima y de la métrica —y junto a ello una intimidad y alegría del ánimo que se mueve en

44 *Ros.*, p. 187.
45 *Ästh.* 1, 580.
46 *Ästh.* 1, 580s.

sí mismo, las cuales, mediante la jovialidad que produce este configurar, elevan el alma por encima de todo penoso compromiso con la limitación de la realidad»[47]. La verdad es que este final del arte no es nada glorioso. De ser el lugarteniente del contenido religioso, y más: absoluto, en el ámbito de lo sensible, el arte —también y sobre todo la poesía de Goethe— sirve ahora de pasatiempo o «droga blanda» para las penas de un espíritu demasiado medroso como para afrontar el rigor de la filosofía.

Como se puede apreciar, la *estrategia* hegeliana con respecto a Goethe es la misma en el caso de la ciencia natural y en el del arte. No en vano representan ambos el *pasado*, dentro del Sistema: la naturaleza es el pasado del espíritu subjetivo; el arte, el pasado del espíritu absoluto. Y si Goethe es el máximo representante de la investigación natural y del cultivo artístico, entonces se sigue necesariamente que Goethe es el *pasado de Hegel*. O algo peor aún. Como acabamos de ver en el caso del *Divan* en cuanto modelo del «humor subjetivo», de *das Komische*, bien cabría pensar malévolamente que, a la postre, Hegel se representa los afanes de Goethe como los de un *Mefistófeles* de vía estrecha, un pobre diablo en quien se revela la absoluta banalización del mal en el mundo moderno. No está mal este ajuste de cuentas, tratándose de quien fuera antaño un pobre profesor extraordinario dependiente de un orgulloso Ministro de Educación, Cultura, y un montón de cosas más.

Si pasamos ahora, en cambio, a la actitud de Goethe respecto a Hegel, nos encontramos con un panorama más «ingenuo» y directo. Bien puede Goethe estimar al filósofo como persona. Pero desconfía de su pensamiento, como desconfía de la filosofía en general. Así, el poeta confiesa francamente: «Yo, para la filosofía en sentido propio no he tenido ninguna facultad» (literalmente, ningún «órgano»: *Organ*)[48]. Pero, obviamente, esto no puede ser un defecto suyo, sino de la filosofía misma. El defecto radica en la pretensión de captar los misterios de la naturaleza y del espíritu humano mediante la *palabra*[49], la cual destruye toda singularidad viva (¡recuérdese la «defenestración» de la Palabra, del Lógos por parte de Fausto!). Según Goethe, el lenguaje es siempre y solamente «simbólico», «figurado», de manera que jamás podrá ofrecernos las cosas en su viva inmediatez. Signo muerto que mata cuanto toca, lo realmente difícil es entonces sostener a un: «ser (*Wesen*) siempre de una manera viva ante sí, en vez de matarlo por la palabra»[50]. Como cabe apreciar, la diferencia con Hegel *parece* ser aquí radical. Pues éste había sentado en su *Fenomenología* que precisamente frente a lo singular (a «esto en concreto» (*Dieses*), el cual en verdad se revela como «*esto en general*»), que frente a tan escurridiza y falaz entidad: «el lenguaje es empero, como vemos, lo [que es] más verdadero» (*das wahrhaftere*; se entiende: más verdadero que los sentidos y lo sentido)[51].

Sin embargo, hay que apresurarse a decir (de ahí la precaución de subrayar «parece», al hablar de «diferencia radical») que Goethe no es tan ingenuo como para creer en «esto» y «aquello», tal como se presenta. La intuición (y menos la intuición viva, poética) no está volcada en la mera empiría. La revelación (*Offenbarung*) de la naturaleza al hombre no se da sin el esfuerzo activo

---

47 *Ästh*. 1, 584.

48 *Einwirkung der neueren Philosophie*. HA 13, 25.

49 *MuR*. 1002; A 9, 627: «Philosophie deutet auf die Geheimnisse der Vernunft und sucht sie durchs Wort zu lösen». («La filosofía apunta a los misterios de la razón, e intenta solucionarlos por medio de la palabra»).

50 *Werke*. Vollständige Ausgabe in vierzig Teilen. Auf Grund der Hempelschen Ausgabe neu hg. Berlin/Leipzig/Weimar 1909ss.; 35, 279s.

51 *Phänomenologie des Geistes*. Dusseldorf 1980. GW 9, 65.

de éste (he aquí en cambio, dicho sea de paso, un inesperado punto de contacto entre la *fenomenología* hegeliana y la goetheana, dotada de lo que podríamos denominar —con el Husserl de la Sexta *Investigación Lógica*— «intuición categorial»). También y sobre todo Goethe busca leyes, regularidades en la naturaleza: tal es la *innere Vernünftigkeit* que el propio Hegel reconocía en esa búsqueda de los *Urphänomene*. Sólo que esas leyes poco tienen que ver con la legalidad comúnmente llamada «científica», y que el propio Hegel acepta, en cambio, como nivel previo —el nivel del *entendimiento*— al de la reflexión filosófica. La «ley» en Goethe no es expresión de un fundamento oculto tras los fenómenos (como la «cosa en sí» kantiana), ni tampoco el enunciado de una entidad que existiera con independencia de los casos a ella sometidos, al estilo de la (mal llamada) idea platónica. La ley es más bien la relación estructural de la conexión de los fenómenos, considerados según su «entrega» o donación a la percepción humana. Lo que la ley entrega es algo que Goethe denomina *Gestalt*: no una «figura», si por tal entendemos algo estático, geométrico (algo así como la forma externa de un *eîdos*) y matematizable. No. La *Gestalt* es: «algo móvil, en devenir, algo que pasa (*vergehendes*). La doctrina de las *Gestalten* es una doctrina de la transformación (*Verwandlungslehre:* «metamorfosis»). Y esta doctrina es la clave de todos los signos de la naturaleza»[52].

Ahora podemos empezar a entender la desconfianza de Goethe ante la ciencia... y ante la filosofía en general, que él tiene por algo rigidificante y formalizante. Parece que el poeta nunca llegó a creerse del todo las continuas protestas de un Hegel de que él, el filósofo especulativo, a pesar de su temible —y para Goethe, seco y árido— lenguaje, también estaría empeñado en *volver a la vida*, poniendo en movimiento, haciendo vibrar y desplazarse los signos y las entidades legaliformes del entendimiento.

Al respecto, nada más revelador que la conversación —o más bien, la disputa— habida entre Goethe y Hegel el 18 de octubre de 1827, fielmente consignada por Eckermann. Allí, esos dos grandes espíritus se acercaron al fondo último de sus diferencias: la *esencia de la dialéctica*. Parece que Hegel definió ésta como «la regularización culta y metódica del espíritu de contradicción que cada hombre lleva consigo y que se muestra en toda su grandiosidad cuando intenta diferenciar lo verdadero de lo falso».

Goethe, muy al contrario, objetó que tal dialéctica no era sino sofistería: una habilidad del espíritu «para trocar lo falso en verdadero y lo verdadero en falso». Hegel —que al fin jugaba en campo contrario, invitado como estaba en casa de Goethe— arguyó que, si tal cosa sucediera, ello se debería a «personas que tienen el espíritu enfermo». Goethe, entonces, toma la parte por el todo, y entiende *pro domo* que —al igual que les pasa a los románticos— ejercitar la dialéctica significa «estar enfermo», y recomienda como «curación» el estudio de la naturaleza. Y allí tuvo que aguantar el buen Hegel que se le dijera —a él, que había vilipendiado como pocos a la naturaleza, ese «desecho de la idea»[53]— que el objetivo de ese estudio era «lo infinito y eternamente verdadero que

52 *Versuche einer Methodik der Wissenschaft von den Lebewesen. Metamorphose*. SW 24, 349.

53 *Enz*. § 248, Anm. (*W*. 9, 28): „So ist die Natur auch als der *Abfall* der Idee von sich selbst ausgesprochen werden, indem die Idee als diese Gestalt der Äusserlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist». («Así se ha hablado también de la naturaleza como *decaída* [en plural, «desechos, desperdicios», F.D.] de sí misma, en la medida en que, como tal figura de la exterioridad, la idea se halla en inadecuación consigo misma» [o sea, bajo la figura de la falta de verdad; F.D.]). Bajo la forma impersonal pasiva («se ha hablado») se esconde el nombre de Schelling, jamás citado en la *Enciclopedia* (salvo en § 39; *W*. 8, 112: ¡sólo que para citar tácitamente un artículo propio, publicado en el *Kritisches Journal*, editado en 1802/03 por ambos!). En los *Zusätze* de los editores de la *Verein* —a partir de apuntes de clase— sí encontramos —aunque muy pocas veces— el nombre «Schelling»: ver los *Addenda* de §§ 39, 229, 247, 280, 295, 320, 330, 344, 359 y 449.

rechaza al punto por insuficiente a todo aquel que no es honrado en la manera de observar y tratar el objeto»[54]. Eckermann no refiere ninguna reacción por parte de Hegel a este ataque directo.

Posiblemente, no necesitaba darla, porque en ese mismo año de 1827 había publicado la segunda edición de la *Enciclopedia*. Y en el nuevo apartado sobre el *Näherer Begriff und Einteilung der Logik* se podía leer la breve pero contundente refutación de una «dialéctica» que, paradójicamente, parecía convenir claramente al *método poético-intuitivo* de Goethe. Pues también éste empleaba lo que podríamos denominar con todo derecho «dialéctica», a saber: la superación en cada caso de contradicciones lógicas, mas no llevándolas al plano especulativo de la razón, sino al contrario: transformándolas en *oposiciones reales* (según el modelo propuesto por Kant: la *repugnantia realis*, pero ampliado a oposiciones cualitativas), a su vez ramificadas mediante relaciones abiertas con otras oposiciones. Hegel parece aludir justamente a esta «dialéctica abierta» al escribir: «A menudo, la dialéctica no es tampoco[55] otra cosa que un subjetivo sistema pendular (*Schaukelsystem*) propio de un razonar de vaivén (*hin- und herübergehendem Räsonnement*), en donde falta el contenido y la vacuidad viene cubierta por una agudeza (*Scharfsinn*) generadora de tal razonar»[56].

Desde luego, todo indica que el «rival» aquí criticado es Goethe (con el agravante sarcástico de acusar al paladín de la «intuición viviente» de utilizar el *Räsonnement*). El método seguido por el poeta consiste efectivamente en «operar mediante oposiciones, en responder la pregunta por los dos lados, captando por así decir a la cosa en el centro (*Mitte*)»[57]. Y no deja de ser irónico que la única alabanza que Goethe dirigirá a Hegel se deba al malentendido —tan común durante una época— de que el filósofo era un fiel seguidor de las doctrinas de Schelling, con su *Identitätsphilosophie*, abierta como Ideal-Realismo y Real-Idealismo. Llevado de esa confusión, dice Goethe: «Donde el objeto y el sujeto se tocan, allí hay vida; y si Hegel con su filosofía de la identidad se instala en medio, entre el objeto y el sujeto, y afirma ese lugar, entonces lo alabaremos»[58].

Más allá de tal adscripción, lo importante es señalar que la intuición goetheana está animada por la presuposición de la existencia de dos «motores» en la naturaleza: la *polaridad* y la *elevación* (*Polarität und Steigerung*)[59]. Cabe definir la polaridad como la: «relación entre fuerzas de tendencia opuesta, que se condicionan mutamente y que sólo en su indisoluble referencia recíproca constituyen un todo»[60]. La polaridad constituye así, diríamos, la *abscisa* de las coordenadas en que se explicita la naturaleza, mientras que la elevación constituiría el eje vertical, el cual garantiza la proliferación al infinito de las formas y la desemejanza entre los distintos fenómenos naturales. La una es pues principio de cohesión e *indivduación*, mientras que la segunda hace que la naturaleza entera constituya un movimiento *en espiral*. La interacción de ambas fuerzas permite la captación de lo universal en lo particular, y de éste en aquél. La plasmación *objetiva* (o mejor: el respecto) de

54 J.P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*. Barcelona 1956; II, 248.

55 «Tampoco», porque acaba de referirse a la «dialéctica» del escepticismo (y en un cierto sentido, también de Kant). De modo que sólo cabe aquí la alusión a la «dialéctica» de Goethe... o de Schelling.

56 *Enz*. § 81, Anm.; *W*. 8, 172.

57 A 28, 98.

58 *Goethes Gespräche. Eine Sammlung zeitgenössischer Berichte aus seinem Umgang*, auf Grund der Ausg. u. des Nachl. v. Flodoard Freiherrn von Biedermann erg. u. hg. v. Wolfgang Herwig. 5 vols. Zurich/Stuttgart 1965-1987. (Aquí: 3, 428).

59 Una descripción muy clara de este doble proceder se halla en: *Schriften zur Naturwissenschaft* (Hg. M. Böhler). Stuttgart 1977, pp. 23-25.

60 E.A. Boucke, *Goethes Weltanschauung*. Stuttgart 1907, p. 5.

esa compenetración asimétrica y desequilibradora —que convierte a todo lo natural en una plétora de vida y movimientos— es el *Urphänomen*. El lado *subjetivo*, en cambio, es la *intuición*. Dos respectos para un mismo y único fenómeno: la *sensación* de fusión plena con la naturaleza por parte del hombre, y al mismo tiempo la *reflexión* de la naturaleza misma en el hombre. Eso es lo que —según la intención «perspicaz» de Goethe— constituye la única y verdadera *teoría* (de acuerdo también al origen griego del término): «Todo contemplar pasa a ser un considerar; todo considerar, un percatarse; todo percatarse, un entrar en conexión; y así cabe decir que nosotros teorizamos cada vez que lanzamos una mirada atenta al mundo»[61].

¿Es ésta una respuesta adecuada a la crítica hegeliana? Desde luego, si Goethe respeta los fenómenos tal como éstos se ofrecen, brindándonos así una *fenomenología viva*, *so wollen wir ihn loben*, como decía él mismo de Hegel. Pero en verdad parece que seguimos necesitando de ambos, del defensor de la *razón especulativa* y del poeta, anhelante de penetrar en los misterios de la naturaleza, y capaz de ello si y sólo si previamente está dispuesto a *saber mirar*. Y sin embargo, no menos cierto es que ambas posturas: la del Concepto y la de la Intuición, parecen difícilmente conciliables. ¿Tendremos, también nosotros, que aceptar un cierto dualismo según el objeto de la investigación, dejándonos llevar así por un *Schaukelsystem*, mas manteniendo siquiera como principio regulador la posibilidad flexible de alcanzar algún tipo, por flexible que fuere, de sistematización?

Al fin, no parece ciertamente que Hegel consiguiera poner a su servicio la obra del paladín de la naturaleza, ni menos reducir sus proteicos esfuerzos a un «juego inocuo». Pero tampoco Goethe nos ha podido convencer de la supuesta rigidez del sistema hegeliano. En una dialéctica de continua superación y enfrentamiento mutuos, que no admite *Aufhebung,* ambos siguen siendo necesarios. Tan necesarios como la filosofía y la poesía en su inacabable, *amorosa contienda*.

61 «Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, dass wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren». HA 13, 317.